

A linguagem verbal das aparições

Uma aproximação à mensagem de Fátima do ponto de vista da literatura

Antes que as expectativas sobre o presente tema sejam goradas, pois o assunto que se anuncia no título pode ter interpretações diversas, parece-me fundamental que diga uma palavra sobre o modo como entendi a tarefa de estudar a linguagem verbal das aparições.

Ao seleccionar para *corpus* do meu trabalho as memórias de Lúcia e o primeiro interrogatório¹ a que foi sujeita, tento delimitar o que tem sido designado por Mensagem de Fátima aos textos que mais nos podem aproximar da sua origem, deixando de parte outras considerações, ou outras explicitações que se seguiram imediatamente às aparições, ou que se foram fazendo no decorrer dos anos, num constante processo de rememoração – bem podemos assim classificá-lo – que continua e, julgo, continuará em aberto.

Isto não significa que considero menos importantes os discursos subsequentes àqueles primeiros. De modo nenhum. Todos eles são parte do processo, esquemas diferentes, mas não imensamente diversos, do que se passou em Fátima, entre Maio e Outubro de 1917 fundamentalmente, e o símbolo em que Fátima se tornou de então para cá.

¹ Os interrogatórios de 1917 estão publicados em *Documentação Crítica de Fátima. I — Interrogatórios aos Videntes, 1917*, Fátima: Santuário de Fátima, 1992. Para as memórias os textos consultados são *Memórias da Irmã Lúcia*, 6.^a ed., Fátima: Vice-Postulação, 1990; *Memórias da Irmã Lúcia. II*, 5.^a Memória, 2.^a ed., 6.^a Memória, 1.^a ed., Fátima: Vice-Postulação, 1996.

Designo por primeiro interrogatório os interrogatórios do pároco de Fátima.

Indico aqui, para as primeiras cinco *Memórias*, I; para a 6.^a *Memória*, II, antecédidos da págs. respectivas.

Para melhor delinear o âmbito das considerações que procurarei fazer a propósito dos textos escolhidos, retomo três termos que acabo de empregar: **mensagem, rememoração, esquema**, começando pelo último.

Em *mais do que um sentido qualquer verbalização é um esquema; a verbalização de uma experiência, um resumo dos múltiplos elementos que a constituem e que nunca podem ser reproduzidos na totalidade, desde as mais primárias impressões afectivas até à sua integração em desenvolvidas elaborações cognitivas, não desprezando o meio pelo qual foram veiculadas, tanto quanto o modo como foram apreendidas. Contudo, um esquema que só aparentemente reduz a realidade vivida ou experimentada, pois esta antes se clarifica e como que se dilata precisamente porque pode ser rememorada. Um esquema que, por ser linguagem e discurso, não pode deixar de recorrer, quer o seu enunciador disso tenha consciência ou não, a um procedimento retórico; ou seja a recursos figurativos. Precisamente na sua origem grega *skhema* é figura.

Figura não tem aqui qualquer sentido de um ornamento exterior, espécie de enfeite de linguagem para representar uma ideia. Pelo contrário, a figura é, no dizer de Lotman (1989), «essência do pensamento criativo» porque transporta para a linguagem a possibilidade desse pensamento existir. Figura, pois, enquanto corporização da própria linguagem; figura enquanto discurso e portanto composição, ou seja, organização mesma dos elementos mais destacados da experiência, postos segundo uma certa ordem, segundo um certo entendimento, segundo uma racionalidade a que o pôr em linguagem sempre nos obriga.

Com efeito não podemos deixar de figurar a complexidade do que somos, do que sabemos, do que experimentamos num sistema mais ou menos estanque de formalização linguística inscrito num contexto institucional e social sem o qual nos sentiríamos à deriva, perdidos num universo sem mundos.

Não estou longe, nem perdida, nem pretendo rodear questões remetendo-me assim para aquilo que a todos soa mais ou menos óbvio. Se é verdade que o que digo tem muito directamente a ver com as possibilidades e as dificuldades de um dia a dia, de uma comunicação que queremos efectiva, na informação que precisamos transmitir para conviver – estamos no domínio da linguagem oral ou escrita, na tradução para outros e para nós próprios, também, do que experimentamos ou julgamos experimentar, do que sabemos e precisamos ou queremos clarificar – estou também no domínio da literatura. Mais precisamente, no cerne da literatura, enquanto trabalho de linguagem.

Não sei se nos apercebemos sempre que a literatura, enquanto trabalho de linguagem, é uma forma de se dizer, num dado momento, num dado tempo, o que se é. Uma forma que é discurso, composição, organização rítmica e semântica de um certo universo de figuras – por isso falamos do mundo de um autor – de recursos retóricos ou estilísticos, como também lhe chamamos.

Forma de dizer a literatura; figuração que limita, reduz, põe em esquema? Sim, mas estranhamente, também, expansão, libertação, compreensão, revelação ... desvendamento. Mesmo o que não pode ser dito – o inefável, o indizível, o impronunciável, aquilo mesmo que acentua os limites da linguagem ou a sua negatividade não escapa aos condicionamentos figurativos da própria linguagem, «casa do ser», mas «casa prisão» como a nossa já longa tradição ocidental tão diferentemente tem experimentado e alguns pensadores a têm classificado². E este é de facto o mistério da nossa linguagem bem humana, mas é igualmente o mistério da literatura, que tantas vezes não chegamos a compreender, pois não aceitamos facilmente que o que quereríamos só clareza, transparência, possa ser também ausência, apagamento, escondimento da obscuridade que somos. Linguagem, afinal, discurso, esquema inevitável, que nos figura como outro rememorado.

Rememorado, sempre, de certo modo. Mesmo quando dizemos alguma coisa pela primeira vez, quando julgamos estar a reproduzir o que já sabíamos, quando construímos o que julgamos ser ou saber, vamos percebendo que é em linguagem e no discurso que nos vamos construindo, esclarecendo, clarificando, interrogando, abismando também na dúvida, na dor, no desconhecido, como se cada discurso fosse uma nova experiência...

Rememorando, descrevendo o que já sabíamos, com outros esquemas, outras figuras e outros discursos, percebemos mais, alargamos a experiência, descobrimo-la de outro modo e descobrimo-nos ser em linguagem.

Tudo isto para chegar à questão da mensagem – essa palavra tão fortemente ambígua na sua estreiteza – notícia ou breve recado – e na sua amplitude – informação codificada. Um muito laico *Glosário da crítica contemporânea* (Angenot, 1984:149) comenta que a mensagem se distingue do significado de um enunciado, porque a mensagem «é de ordem sócio-psicológica» (enquanto o significado é «uma classe abstracta do universo do discurso»). A mensagem

² Os termos divulgados como «casa do ser» e «casa prisão» pertencem a Martin Heidegger e Fredric Jameson, respectivamente.

«depende em parte da situação de enunciação e em parte das capacidades de descodificação do destinatário», continua Angenot. Por outras palavras, isto quer dizer que não há mensagem sem um enquadramento discursivo espaço-temporal.

Como núcleo de um processo comunicativo a mensagem é, como tão bem esclareceu R. Jakobson (1969) num já muito clássico texto de 1960, a mais complexa e elaborada das seis funções da linguagem presentes em qualquer acto verbal e a mais destacada na linguagem dita literária, precisamente porque com a linguagem literária se acentua a auto-referencialidade (Carter and Nash, 1990: 32) da mensagem, o concentrar em si mesma a própria representação do que significa.

O que chamamos a Mensagem de Fátima é ainda e continuará a ser o resumo, a figuração discursiva, da experiência extraordinária de três crianças, experiência rememorada vezes sem conta na revolução das suas vidas, nos interrogatórios a que foram submetidas, rememorada ainda pela Irmã Lúcia na redacção das suas memórias, experiência a que só remota mas intimamente acedemos como na interpretação de um enigma, uma tentativa de descodificação, uma significação que se descobre vida.

A primeira dificuldade que se nos depara é sem dúvida a dos textos, como testemunhos de uma verbalização. Perdemos nos interrogatórios a gravação de uma transmissão oral. O que temos nos documentos já editados, referentes aos interrogatórios de 1917, é não mais do que um relato do que terá sido essa transmissão oral. Um relato (seja do que for) já implica uma interpretação; uma transcrição de um relato, como tantas vezes os documentos apresentam, por mais fiel que procure ser, não evita alterações esquemáticas que são, por sua vez, a figuração de outras interpretações.

O valor de uma edição crítica como a destes interrogatórios é indiscutível, o trabalho exigido até que se chegasse ao texto da *Documentação crítica de Fátima* cujo I vol. saiu em 1992, incalculável, mas, precisamente pelo que nos é dado ver, assalta-nos a consciência de que perdemos, efectivamente, a possibilidade de acedermos à mais primária verbalização do que se terá passado nas aparições. O que não quer dizer também que se tivesse sido outra a gravação desses interrogatórios teríamos acesso a uma genuína primeira verbalização, pois perderíamos sempre a primeira água da fonte, porque, quando o pároco de Fátima interroga Lúcia, pelos finais de Maio de 1917, já a criança falara no assunto e parece certo que não estaria completamente à vontade para a ele se referir tal o receio que já então a assaltava de que a julgassem mentirosa. (cf. v.g. *Memórias da Irmã Lúcia*, p. 65).

Ao atentar nos primeiros interrogatórios e ao seleccionar os do pároco estou assim apenas a levantar algumas questões que os textos nos põem.

Quanto às *Memórias da Irmã Lúcia* pesa sempre sobre elas a questão de uma autenticidade autoral que só uma futura edição crítica poderá ajudar a resolver. Para as presentes edições – utilizo para o I vol. a 6.^a, de Março de 1990 e, para o II, a 1.^a, de 1996 – sabemos que houve algum tratamento da organização do texto: títulos, parágrafos, ortografia, para melhorar a sua «estrutura lógica» p. 8 ... para dar às memórias maior «clareza e ordem» sem lhe alterar a integridade, ou seja, uma segunda mão que terá pretendido assim dar uma aparência mais escrita (ou mais analítica) ao discurso de Lúcia.

Uma primeira ilusão que temos de perder é que os interrogatórios, por repetidos, insistentes, repetitivos, garantem a confirmação de factos. Compreendo que no início deste século, herdeiros muito recentes da fortuna das verdades que a ciência descobria, a primeira preocupação de todos, inclusive, e por mais razões ainda, a da Igreja, fosse a factualidade, a da, assim classificada, objectividade: *quando, onde, como* – tempo, espaço, descrição ... elementos fundamentais para enquadrar a visão e assim a tornar mais credível. Talvez não houvesse ou não haja outro meio de provar o que é improvável, de demonstrar o que é indemonstrável?... Mas podemos bem perceber que o mais importante das aparições, para os pequenos pastores, o sentido que adquirira para eles próprios a espantosa experiência por que tinham passado, fosse desde logo, de certo modo, silenciado. O que traria não poucas consequências...

Consideraria – no que respeita sempre a uma interpretação dos discursos – que o que esteve em causa foi uma espécie de desentendimento básico entre o que os interrogatórios tentaram averiguar e o que o fenómeno presenciado pelos pastores neles tinha provocado. Para simplificar, digamos que a «especialização figurativa» (Derrida, 27) foi primordialmente para as crianças da ordem de uma fortíssima impressão afectiva e cognitiva. Basta lembrar o efeito que tem quase de imediato em Jacinta. Não consegue calar a notícia do acontecimento, como tinha prometido, tal a imperiosidade da beleza sentida. Mas o seu primeiro gesto – reporto-me à evocação da Irmã Lúcia – é já, indiscutivelmente, cognitivo, o que em criança tão pequena pode parecer surpreendente: logo que a visão desaparece, compreende que não podem voltar a rezar o terço como obrigação que cumpriam rapidamente e mal, mas o têm de rezar com devoção, diria eu para não entrar em mais detalhes.

Isso mostra que, mais do que o deslumbramento da visão, Jacinta apreende nessa visão um sentido.

Ora, como para os adultos qualquer certificação da veracidade do fenómeno parecia ter de ser da ordem da factualidade, houve desde logo um desentendimento na esquematização (ou seja na tradução ou figuração em linguagem) da visão. O que uns procuravam averiguar, falando de possível alucinação, era se haveria ou não uma distorção factual da visão; o que as crianças tinham de facto experimentado era da ordem da revelação – julgo que se poderá entender o que se passa com Jacinta como uma conversão, consentânea naturalmente com a sua idade e conhecimentos. Ou seja, se por um lado o que se pretende averiguar são os detalhes da imagem visual – é o que os interrogatórios nos mostram – feitio do vestido, altura da saia e do manto, cor deste, posição da Senhora, etc.; por outro lado, o que realmente estava presente nas crianças era a força – ou a luz – que emanava da visão, ou seja, o modo como essa força lhes dava paz e um profundo entendimento da seu próprio ser. Por outras palavras ainda, e remetendo-me para distinções muito comuns na nossa tradição ocidental, pode-se dizer que o desentendimento provocou desde o início uma espécie de clivagem entre o **sensível** e o **inteligível** da visão, o que não poderia deixar de afectar a interpretação da mensagem.

Em termos de uma esquematização discursiva, podemos dizer ainda que aquele desentendimento radicalizou a diferença entre duas figuras classificadas na retórica como **imagem** e **alegoria**. É verdade que a alegoria é também uma figuração imagética, todos a percebemos, por ex., em estátuas da liberdade e da república que em determinado momento se foram espalhando pelo mundo. Mas o que distingue a alegoria (Abrams, 1988; Baldick, 1991; Tamen, 1995) é que se constitui como descrição visualizada de um sentido, conceito ou ideia. Nela se corporiza, portanto, a própria mensagem; uma personificação simbólica, em suma, em que as referências indirectas assim patenteadas aparecem como que clarificadas, iluminadas em todos os fragmentos da imagem. Neste sentido é que falo da visão como revelação (descrição de um conhecimento) que naturalmente se opõe, ou pelo menos se sobrepõe, à aparição como simples emissora de um recado – o modo mais imediato como se entendeu a mensagem, o que me parece perceptível nos interrogatórios (por ex., a data do fim da guerra).

Uma reserva ainda quanto aos textos. As *Memórias da Irmã Lúcia*, escritas as primeiras quatro entre 1935 e 1941 e as duas últimas em 1989 e 93, não ignoram a questão da factualidade, ao tempo já indiscutível, pelo menos dentro da Igreja. No entanto,

porque contextualizam o sentido do que das aparições em Fátima se transformou em mensagem de Fátima, fazem-nos aceder ao que os interrogatórios não averiguam e permitem-nos uma percepção mais aprofundada da esquematização alegórica. Ainda nesta perspectiva, gostaria de acrescentar que a alegoria é uma figuração que só se entende em função de linguagens institucionalizadas (como a da Igreja e a da literatura também), o que lhe dá uma marca de historicidade que faz com que, por vezes, se oponha ao símbolo, mais atemporal ou universal, como também se diz.

Seja como for, o que não pode ser entendido linearmente é que os interrogatórios veiculam uma comunicação oral, que as memórias nos dão por escrito. Nada menos exacto. Porque estamos a trabalhar efectivamente com textos escritos, e só com textos escritos, que são relatos ou narrativas de acontecimentos, que são linguagem e discurso, teremos de pôr de um modo mais crítico a questão da oralidade e da escrita.

Para evitar perder de vista aspectos culturais que foram muito determinantes para a transmissão da experiência das aparições, é importante determo-nos com alguma atenção em termos como oralidade e escrita, de significado tão aparentemente óbvio.

Sem querer ir demasiado longe, mas seguindo uma prevenção que não é de somenos importância, diria, repetindo Walter Ong, que «a expressão oral pode existir e existiu sem qualquer escrita, a escrita nunca existiu sem oralidade» (Ong., 1982/1995: 8) isto, apesar de hoje quase nos ser impossível imaginar uma oralidade sem escrita. Se já se vai tornando difícil estudar culturas com puras tradições orais, com completo desconhecimento da escrita, mal podemos imaginar como seria possível estudá-las, se não tivéssemos nós a escrita.

Por razões que não vêm agora ao caso, há uma tendência muito instalada em confundir oralidade ou tradição oral com naturalidade e espontaneidade e escrita com artificialidade ou esforço, esquecendo duas coisas: que o artificial é natural no ser humano e que uma tradição oral apenas recorre a artifícios distintos da tradição escrita. Que os artifícios da escrita são mais evidentes e mais conhecidos, ninguém duvida. Não só são obviamente passíveis de um estudo mais palpável (mais material, em suma) como são também a marca muito distintiva do estudo que nos permite conhecer a história da nossa civilização ocidental.

Ora, quando remontamos a 1917 e aos três pastores, o quadro cultural em que se nos depara a experiência que sofrem é ainda fronteiroço entre o que se pode classificar como uma tradição oral e escrita. Se não vejamos: nenhuma das crianças sabia ler ou

escrever. A sua informação e o seu conhecimento do mundo remetia pois para um universo de oralidade. Uma nota bastaria para percebermos o efectivo resultado desses conhecimentos. Como diz a Irmã Lúcia, por exemplo, a propósito da sua dificuldade em localizar temporalmente o mês e mesmo o ano das aparições do anjo, anteriores a 13 de Maio de 1917, a sua noção da passagem do tempo era a das estações do ano, das culturas feitas, da temperatura que fazia e que obrigava a diferentes tempos da saída e recolha do rebanho, do trabalho e do descanso, portanto. Mas sabemos também que não só a mãe de Lúcia, mas outros familiares sabiam ler e escrever (p. 53 I). Lúcia ouvia a mãe ler. Quanto às outras crianças, não sabemos, mas pelo menos dizem as *Memórias* que assistiam a sessões de doutrina orientadas pela mãe de Lúcia que constavam não só da inquirição sobre a cartilha catequética (escrita) como incluíam o contar de histórias com uma mensagem doutrinária. A mãe orientava-se não só pelos mandamentos da lei de Deus que enunciava e explicava, e efectivamente cumpria numa constante acção de ajuda ao próximo, como narrava histórias (especialmente a de João Baptista) e o pai e as irmãs narravam, também ao serão, contos de «fadas encantadas, princesas douradas, pombinhas reais»... Temos um muito feliz exemplo, na 6.^a *Memória*, (pp. 110-12 II) de uma das histórias contada pela mãe, em que uma princesa, que se mostrara sensível a todos os males do mundo que lhe tinham sido relatados pelos seus papagaios, recusa os maridos que o rei, seu pai, lhe propõe, apesar das suas riquezas. Em todos encontra sempre defeitos físicos que a desgostam; aceita finalmente um remediado jovem trabalhador e honesto, o que dá ao final da história um desenlace moral e doutrinário com traços muito marcados do que sabemos do casamento da Virgem Maria cuja ascendência aristocrática os evangelhos nomeiam. Sabe-se como este tipo de aproveitamento doutrinário faz parte de uma cultura de tradição oral. Ora, se tudo isto permitia a Lúcia um contacto directo com uma cultura predominantemente oral, não podemos esquecer que implicava também um contacto indirecto mas intenso com a escrita da tradição canónica da Igreja.

Mais ainda: parece proverbial a memória prodigiosa de Lúcia; ela própria comenta que «era um papagaio que tudo repetia» (p. 52 I). Aprendera com relativa facilidade o catecismo a ponto de lhe ter sido permitido, apesar da sua pouca idade, receber a primeira comunhão, o que significava naquele tempo poder repetir um discurso escrito, com termos não utilizados na conversa diária. Um dos aspectos mais interessantes para este carácter fronteiro da sua formação cultural, e que vale a pena reter, é o de ela própria

dizer que, apesar de responder rápida e correctamente às perguntas que lhe eram feitas no que respeitava à doutrina aprendida, não ser capaz de a ensinar aos seus primos, como lhe pediram que fizesse e como tentou fazer (p. 26 I). O que terá levado Jacinta a reclamar: «Ensina-nos mais coisas que essas já as sabemos».

Não me parece que fosse apenas uma questão de idade o que impedia Lúcia de ser capaz de ensinar a doutrina aprendida. Como não sabia ler nem escrever, não estava ainda capaz de uma mínima abstracção exigida para poder transmitir não só a letra que tão bem sabia e queria que os outros aprendessem, como também o sentido da letra que não poderia explicar sem a reproduzir *ipsis verbis*. Por outro lado diz-nos que «conhecia (...) a Paixão de Nosso Senhor como uma história» (p. 24 I) o que entusiasmava Jacinta, que lhe pedia que a repetisse e com ela se «enterneceu e chorou» (ib.).

Assim Lúcia, que aprende a escrever e a ler já depois das aparições, dá-nos nos textos das *Memórias* uma escrita que melhora claramente entre a 1.^a *Memória* de 1935 e a 6.^a de 1993, mas que nunca está isenta das marcas de uma memória oral que era a sua em 1917... Vivida a experiência no limiar de uma cultura oral ou oralizada, foi de facto por processos muito específicos de fixação oral que Lúcia terá memorizado o que então se passou.

Se nessa altura já se soubesse, como nos diz ainda Walter Ong, que esta memória não é precisa quanto à linguagem (v.g. vocabulário empregue) ou à factualidade, mas o é quanto ao sentido percebido, ter-se-ia aceitado que as pequenas alterações dos relatos das crianças, aquando dos interrogatórios, nunca poderiam ser prova de menos veracidade, como as repetições exactas não seriam só por si, também, uma prova de factualidade do acontecido. A Irmã Lúcia várias vezes se refere a esse entendimento de coisas que as palavras poderão não reproduzir bem, afirmando a determinada altura da «página mais custosa / que lhe foi / mandado escrever», a «História das Aparições» (em adenda à 4.^a *Memória*), e ainda a propósito da admiração que a sua memória causava: «Mas, nestas coisas sobrenaturais, não é de admirar, porque elas gravam-se no espírito de tal forma que é quase impossível esquecê-las. Pelo menos, o sentido das coisas que elas indicam nunca se esquece, a não ser que Deus o queira também fazer esquecer» (p. 174 I). E noutro momento: «o sentido de tudo que digo é exacto. Na maneira de me exprimir não sei se trocarei alguma palavra por outra» (p. 113 I).

Regressando ainda à constituição dos textos, é de notar, pois, que estão marcados por uma aparente contradição: os interroga-

tórios, onde na transcrição dos diálogos esperaríamos encontrar todas as marcas de uma oralidade, estão eivados de artifícios de escrita; as memórias, que são narrativas escritas, estão recheadas de artifícios de uma cultura oral e ao mesmo tempo não conseguem escapar às dificuldades que uma transcrição do oral (v.g. diálogos) provoca num texto escrito.

Para agora passar ao estudo dos textos, enquanto literatura, ou construção, levantarei apenas algumas questões, dada a impossibilidade de as desenvolver aqui.

Primeiramente, uma diferença relativamente ao que se passa na literatura não deve ser ignorada ou sequer menosprezada: enquanto na literatura projectamos o impossível em função do possível ou imaginável, de modo que tudo pareça ter realmente acontecido e seja portanto crível – segundo Aristóteles este é o grande fundamento para a tragédia como arte suprema da poesia – no caso das aparições o facto de as crianças terem acedido a uma dimensão sobrenatural, e portanto perceberem como realidade o que para os outros não era sequer crível, nem para eles demonstrável, torna-lhes quase impossível, se não insuportável, a sua verbalização.

Julgo que os interrogatórios do pároco de Fátima nos dão disso notícia. Vejamos um breve extracto do interrogatório que se seguiu à aparição de Julho. Fala Lúcia à Senhora e seguem-se as respostas dadas: «– Que é que me quer? – Quero-te dizer que voltem cá no dia 13. E disse mais: rezem o terço a Nossa Senhora do Rosário que abrande a guerra que só ela é que lhe pode valer ... Faça um milagre para que todos se acreditem. – Daqui a três meses farei então com que todos acreditem. – Não me quer mais nada? – Não eu por mim não te quero mais nada. Eu disse-lhe: – Pois por mim também não quero mais nada ...» (pp. 13-15). Este o relato transcrito. Sabemos depois pelas *Memórias* ter sido esta a aparição da visão do Inferno, nem de longe nem de perto aqui aflorada. Se mais nada tivéssemos, só o encadeado do interrogatório já permitia inferir a quase repugnância de Lúcia em ter de explicar o que se passara para além do recado dado. Mas temos constantes referências a essa dificuldade, em vários passos das *Memórias*, além de uma primeira declaração de proceder à escrita das mesmas por obediência. Desde logo pede ser-lhe concedido «reservar algumas coisas que (...) desejaria fossem lidas somente nos limiares da eternidade» (p. 171).

Não admira que se perceba bem que a única maneira que enquanto crianças encontraram de resistir à curiosidade dos vários inquiridores fosse aceitá-la como uma provação, oferecida como

outras mortificações que praticavam. Para Lúcia, porém, nada disto parece ter sido muito pacífico, pois o limiar entre o que gostaria de guardar segredo e os segredos que deveria guardar é causa de inquietação e escrúpulos não só quando criança... Se nas *Memórias* diz claramente: «guardava como segredo coisas que não me estava proibido dizê-las» (p. 178 I), o que nos relata relativamente às dificuldades que sentiu em responder ao inquérito de Antero de Figueiredo – que recorda como um dos maiores sacrifícios a que teve de se submeter, por obediência – pode dar-nos uma ideia da repugnância que sentia em falar das coisas que intimamente conhecia e cuja dimensão os outros dificilmente apreendiam. No caso de Antero de Figueiredo, consegue alguma serenidade acabando por dar uma resposta que «sem descobrir a realidade, fosse de acordo com a verdade» (ib.). Noutras ocasiões, é com algum humor que recorda outros interrogatórios chegando a comentar, a propósito de uns «minuciosos» e «cheios de enredos», que um sacerdote «parecia irmão» do anterior, «ou pelo menos que se tinham ensaiado juntos: as mesmas perguntas e enredos, os mesmos modos de rir e fazer troça, até a estatura e feições pareciam quase as mesmas» (p. 821). Lembremos também a alegria sentida, quando um dos primeiros sacerdotes que terá percebido mais do que os averiguadores de factualidades (o vigário de Torres Novas, Pe. António de Oliveira Reis) lhe disse: «o segredo da Filha do Rei deve permanecer oculto no fundo do seu coração» (p. 19 I). Sem ter compreendido logo a significação daquelas palavras, entendeu que significavam uma aprovação do seu procedimento.

Ora já Aristóteles avisara, também, ser mais fácil pôr em poesia (o que equivale a dizer literatura) um acontecer impossível que se torna plausível (verosímil) e, portanto crível, do que um acontecer possível, porque efectivamente acontecido, mas inacreditável, porque improvável. E o improvável – como a própria composição da palavra no-lo indica – é aquilo que não se consegue provar como necessário ou verosímil.

Aquando da averiguação dos factos, como seria possível às crianças falar de um modo crível da luz que os inundou e de como se viam a si próprios nessa luz? Mais crível seria falar da visão de uma Senhora e de como ela estava vestida, o que lhes queria, o que lhes pedia, o que lhes prometia... A conclusão a que chega o pároco (p. 68 I) vai constituir para Lúcia uma dura prova: «Não me parece uma revelação do Céu. Quando se dão estas coisas, por ordinário, Nosso Senhor manda essas almas a quem Se comunica, dar conta do que se passa a seus confessores ou párocos e esta, ao contrário retrai-se quanto pode. Isto também pode ser um engano do Demónio. Vamos a ver. O futuro nos dirá o que havemos de pensar».

Como sabemos das *Memórias* esta advertência provoca em Lúcia as mais sérias dúvidas sobre tudo o que se passava, a ponto de se ter disposto a não mais comparecer no local das aparições no dia aprazado (p. 68 ss. I). Seria difícil encontrar uma mais forte confirmação de quanto para a criança era importante aceitar como necessariamente verdadeiro a opinião dos adultos e como terá sido tentador negar a própria realidade do que presenciara para consolar a mãe que em nada acreditava. Uma força maior – talvez o seu próprio horror à mentira – não permitiu que cedesse à tentação.

O que pode parecer estranho, agora, é que observada esta diferença de fundo quanto a uma experiência que Lúcia não desejava divulgar, nem tinha qualquer intenção ou motivação especial para publicamente rememorar, seja aos mesmos artifícios de linguagem da literatura que a Irmã Lúcia tenha de recorrer para nos dar conta dessa rememoração. Com efeito, ao narrar ou relatar o que mais impressivamente recorda do seu ambiente familiar antes das aparições, durante as aparições e depois das aparições, conta uma história que se torna tão mais interessante e credível quanto fala do que pessoalmente lhe aconteceu. Para encurtar razões, apenas diria que uma das pistas de estudo literário destes textos é precisamente o da constituição desta história (ficcional pela sua articulação lógica mas não fictícia porque autenticada pela narração de uma narradora fiável – termos narratológicos que importava clarificar numa análise detalhada). Uma história, pois, escrita de um modo realista – o concreto do viver é-nos patenteado como se o víssemos. Pormenores diversos poderiam ser acrescentados quanto a este ponto, mas destaquemos sobretudo o que respeita a dois domínios da percepção que temos desta história: o das palavras como *som* e não como *visão*, tão próprio de uma tradição oral, e o de uma construção que recorre precisamente aos artifícios da oralidade.

Ao dizer-se que a palavra é sobretudo *som* pretende-se acentuar o carácter de evento que as palavras transportam ou reproduzem, retirando-lhes a dimensão visual – tão marcada na escrita. Dificilmente podemos imaginar isto (Ong, *ib.*: 31) mas percebemos a importância desse transporte numa cultura predominantemente oral. Em muitos passos das *Memórias* há diálogos que não são reprodução de troca de frases como conversa mas o pôr em cena de acontecimentos, como há sumários que não resumem só um acontecer, mas nos põem perante ele. As diversas maneiras pelas quais sabemos da destruição das culturas na Cova da Iria, ainda durante as aparições, é disso um exemplo. O pai de Lúcia vai um

dia com ela à Cova da Iria e aí chegado diz: «Vinte alqueires de milho que perdemos, com o feijão e as abóboras que estavam semeadas pelo meio. Paciência!» (p. 209 I). Noutro lugar (p. I 20-122 II) em discurso indirecto e indirecto livre, mesclado de discurso directo, temos as irmãs de Lúcia, incumbidas de trazer hortaliça da Cova da Iria, a dar conta à mãe de como tudo está destruído: «Tudo estava estragado, pisado pelas pessoas e pelos animais, que aquela gente ia a cavalo; deixavam os burros e cavalos à solta a pastar e eles tudo pisavam, comiam e roíam, até as pontas das árvores; fruta, só alguma que por lá estivesse na ponta das corutas, onde ninguém chega.» Logo a seguir as mesmas frases são reproduzidos pela mãe ao pai, apenas com mínimas diferenças discursivas. É então que o pai decide ir ver por si, o que já soubéramos por outra memória.

Não admira pois que haja repetições, que haja pequenas deslocações cronológicas, porque o que estas memórias contam é a transformação por que tudo passa; não só a reacção de crença ou de dúvida das pessoas e os pedidos constantes feitos às crianças que não se poupavam a esforços para a todos atender, mas a alteração da vida familiar que imediatamente se segue às aparições: além dos campos pisados, as culturas perdidas, a intromissão das pessoas numa privacidade que desaparece, a revolução de vida, de hábitos, de preocupações e, de modo muito intenso, o conhecimento do sofrimento, a sua aceitação, o início do cumprimento de uma mensagem intuída, que mal imaginamos como terá sido realmente vivida. As repetições são de facto um modo de dar ênfase ao acontecido, não uma redundância da escrita. Todo o processo oral de transmissão de informação perpassa nas *Memórias* – o carácter agregativo do discurso em vez do processo analítico e progressivo; as fórmulas e menomónicas tão presentes nas jaculatórias aprendidas e algumas repetidas até à exaustão; a narração de situações e a ausência de um discurso abstracto. Na última *Memória*, sobretudo a intertextualidade bíblica como comentário exemplar e complemento reflexivo de todos estes eventos rememorados (v. g. p. 8 I; 97 II).

O que deixo esquematicamente dito mostra como a Irmã Lúcia, enquanto narradora das *Memórias*, põe em cena uma sequência de acções e acontecimentos cuja articulação lógica interliga causa e consequência, um antes e um depois, num conspecto de verosimilhança, próprio de uma história bem contada que só assim se torna convincente. O mesmo não direi dos Interrogatórios, onde falta um fio condutor que nos leve a perceber o que realmente aconteceu e o efeito desse acontecer. Aí o enunciador ora é o interrogador, ora Lúcia; as declarações desta estão cortadas aqui e ali por comentá-

rios que não sabemos se são transcrição em discurso indirecto do que ela terá dito ou simples observações do interrogador. Pode-se dizer que os interrogatórios acabam por constituir notas de algumas perguntas feitas e respostas dadas, mas, como já antes disse, não nos permitem perceber de facto que mensagem as aparições vieram trazer.

Um aspecto a considerar nas *Memórias* é o de quem seja o destinatário desta fundamental rememoração da mensagem. Em termos narratológicos este destinatário, enquanto narratário explícito é o Bispo de Leiria ou, no caso da 5.^a e 6.^a, o Reitor do Santuário de Fátima a quem Lúcia responde em carta. Mas as *Memórias* não são efectivamente cartas, nem estão estruturadas como tal. Mesmo a 5.^a, que seria a resposta a uma das perguntas de um inquérito que lhe fora feito, rapidamente deixa de ser resposta a uma pergunta – «Havia alguém considerado rico no lugar de Aljustrel e porquê» – para ser o início de mais uma narrativa em que o pai é o protagonista privilegiado. Na 1.^a *Memória* diz explicitamente a Irmã Lúcia que o Bispo fará dela o que quiser, o que lhe retira de imediato a função de único destinatário, presumindo-se que outros poderão ter acesso ao que está a ser contado. Nas duas últimas, ainda que a justificação da escrita seja a mesma, obedecer ao pedido-ordem, de antemão a narradora sabe que a sua narrativa se dirige a um público muito mais amplo, um público que conhece Fátima. A descrição da primitiva Cova da Iria, o que nela se produzia, é feita em função da actual topografia da Basílica e terrenos adjacentes. De tudo isto podemos de algum modo inferir que, embora a Irmã Lúcia escreva as suas memórias por obediência ao Bispo, primeiro, e a ele as dirija, alarga a previsão de leitura da sua história a qualquer leitor, embora se possa presumir que o «leitor ideal», entendido nesta designação aquele que melhor pode abarcar a intenção da narradora, deva ser alguém integrado numa tradição eclesial que a aceite e compreenda.

O que não quer dizer que se queira transcenderalzar o valor destas memórias ou fazer delas um qualquer veículo de moralidade cristã. Não há sequer um tom apologético que marque literariamente estes escritos. Pelo contrário. Humaniza-se o transcendental, como se a aparição a que as crianças têm acesso fosse uma manifestação da «preocupação» de Deus pela humanidade. Sem ordem e sem estilo, como diz a Irmã Lúcia, as *Memórias* dão-nos afinal uma rememoração figurativa da mensagem só entendida se a situarmos na linguagem própria da Igreja e na linguagem da literatura, ainda que a escrita nos dê notícia das marcas de cultura oral.

Traduziu Lúcia tudo o que aconteceu entre Maio e Outubro de 1917 em Fátima? Provavelmente não, mas deu-nos a possibilidade, na verbalização desse acontecer, de compreendermos o efeito social, espiritual, material que a experiência dos três pastores provocou.

Deu-nos sobretudo a rememoração de uma mensagem em que a palavra mistério só é compreendida quando vivida mais do que explicada.

Referências bibliográficas:

- ABRAMS, M. H., *A Glossary of Literary Terms*, 5th ed., Forth Worth...: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1988.
- ANGENOT, Marc, *Glossário da Crítica Contemporânea* (trad. Miguel Tamen), Lisboa: Ed. Comunicação, 1984.
- ARISTÓTELES, *Poética* (trad. Eudoro de Sousa), Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.
- BALDICK, Chris, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford/ New York: Oxford University Press, 1991.
- CARTER, Ronald and Walter Nash, *Seeing Through Language*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1990.
- DERRIDA, Jacques, «How to Avoid Speaking: Denials» (trad. Ken Frieden) in Sanford Budick and Wolfgang Iser (Ed.), *Languages of the Unsayable. The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 3-70.
- JAKOBSON, Roman, «Linguística e Poética», *Linguística e Comunicação* (trad. Isidoro Blikstein e José Paulo Paes), S. Paulo: Cultrix, 1969, pp. 118-162.
- LOTMAN, Ju. M., «Retórica», *Enciclopédia Einaudi. 17. Literatura-Texto*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989.
- ONG, Walter J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London and New York: Routledge, 1982/1995.
- TAMEN, Miguel, «Alegoria», *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, Lisboa/ S. Paulo: Ed. Verbo, 1995.

MARIA DE LOURDES A. FERRAZ